κατανόησιν » (1). N'était-ce pas, à peu près, les termes même de Clément ? « Γνόφος... τῇ αὐγῇ τῆς ἀληθείας ἐπίπροσθε φέρεται » (2).

CLÉMENT. — « Je connais un homme ravi au troisième ciel et jusqu'au Paradis, qui entendit des « paroles inénarrables » ; c'était là faire entendre que Dieu est indicible » (3).

GRÉGOIRE. — Aurait-on atteint le troisième ciel, comme Paul, aurait-on entendu « des paroles inénarrables », on aurait tout juste aperçu la nature dernière, qui se montre dans les créatures. « Ni Moïse, ni Paul même, n'ont donc vu la Nature première et très pure ». Clément, au contraire, leur accorde ce privilège.

Ne serait-il pas permis aussi de voir dans la citation suivante de Clément de Rome, par l'Alexandrin : « Ὠκεανὸς ἄνθρώποις ἀπέραντος » (5), l'amorce des beaux développements de Saint Grégoire sur Dieu : « οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καί ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπῖπτον ἔννοιαν, καὶ χρόνου καὶ φύσεως » ? (6).

Quant aux textes bibliques, on pourrait en citer beaucoup, déjà utilisés par Clément d'Alexandrie et devenus classiques, que l'Evêque de Nazianze exploite à son tour (7), tels : « Ὦ βάθος πλούτου... θεοῦ ». Rom. XI 33, ou celui Saint Jean I 18. « θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε » ; II Cor. 12 2-4 ; ou Exode 19, 32, etc. Souvent même, il en reprend l'interprétation symbolique, mise en honneur par Clément.

Ainsi, la pensée de notre théologien chemine fré-

(1) Or. 28 4, P. G. 36, 32.
(2) P. G. 9, 116.
(3) P. G. 9, 117.
(4) P. G. 36, 29 ; or. 28 3. Conf. Saint-Paul, II Cor. XII. 2. 4 ; et or. 28 20, P. G. 36, 52.
(5) Ce texte cité dans Strom V. 12, P. G. 9, 317, est pris à l'Epitre de Clément de Rome aux Corinthiens.
(6) Or. 38 7, P. G. 36, 317. Conf. Strom. V. 12, P. G. 9, 317.
(7) Comparer Strom. V. 12, P. G. 9, 117 à or. 28 21, P. G. 36, 54, et or. 28 12, P. G. 36, 31.

quemment dans la vie tracée par son devancier (1). Suivant une formule qui lui est chère, il garde ici très fidèlement « le précieux dépôt qui vient des Pères ». Veut-on encore une nouvelle preuve de cet attachement à la tradition ? Qu'on observe, dans le même chapitre, la manière dont l'alexandrin argumente : si la connaissance de tout principe est déjà très difficile, l'étude approfondie de la nature divine, principe premier et universel, est tout à fait impossible. C'est sensiblement le raisonnement de Grégoire (or. 28 21-31). Aussi, ne serait-il pas téméraire de conclure qu'il a pu trouver, dans ce texte de Clément, l'idée qui lui a inspiré la poétique description des merveilles de la nature (or. 28 22-31) déjà pleines de mystères pour nous, d'où il conclut, par *a fortiori*, à l'impossibilité de connaître la Cause toute première.

Voici, à ce sujet, les textes dont le parallélisme est plus frappant :

Clément, P. G. 9-121. Strom. V. 12.	Grégoire, or. 28 21, P. G. 36-53.
Ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος πέρὶ θεοῦ λόγος, οὗτος ἐστιν. Ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι P. G. 9, 121, Strom. V. 12.	Πᾶσα μὲν οὖν ἀλήθεια καὶ πᾶς λόγος δυστέκμαρτος τε καὶ δυσθεώρητος... Ὁ δὲ πέρὶ θεοῦ λόγος, ὅσῳ τελεώτερος τοσούτῳ δυσεφικτότερος (or. 28 21). « τοῦτο ἠγωνίζετο παραστῆσαι ὅτι νοῦ κρείττων καὶ ἡ τῶν δευτέρων φύσις, μὴ ὅτι τῆς πρώτης καὶ μόνης, ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν ὑπὲρ ἅπαντα » (2). or. 28 31. P. G. 36, 72.

(1) On retrouverait, presque entièrement, dans ce chapitre XIIe, le vocabulaire de théologie négative que Saint Grégoire emploie.
(2) Or. 28 5, P. G. 36, 32 ; or. 21 11 et 12, P. G. 35, 1079, même argument : « Si tu ne te connais pas toi-même et les choses sensibles, la création, combien la cause première, la nature inaccessible doit-elle t'échapper davantage ! » C'est bien, en substance, l'argument de Clément (Strom. V. 12).

L'homme est incapable de connaître entièrement la nature divine. Pourtant, voir et posséder Dieu, tel est son plus ardent désir. Veut-il l'atteindre, du moins, autant qu'on peut le rêver ici-bas? Veut-il préparer, ébaucher même la contemplation de l'au-delà? Qu'il se purifie, qu'il s'élève jusqu'à l'union déifiante, à la θέωσις. Alors son esprit sera illuminé; son regard percevra Dieu. Telle est, dans ses lignes essentielles, la méthode grégorienne d'ascension vers Dieu (1).

Au IIIe siècle et au temps de l'Evêque de Nazianze, ces idées étaient courantes. Atteignant tous les milieux, l'Evangile avait réveillé et ennobli les sentiments religieux et les aspirations mystiques à l'union divine, en faisant savoir partout que l'âme peut s'unir à Dieu et se diviniser en Jésus, par la grâce.

Comme cet enseignement chrétien offrait quelque parenté avec celui de plusieurs écoles philosophiques, comme il répondait aux goûts des contemporains, il devait plaire beaucoup et se faire vite recevoir. Ces écoles, en effet, recommandaient aussi la θέωσις, bien que différente de celles des Evangiles : les néo-platoniciens cherchaient l'union contemplative à l'Un; les gnostiques et Manès visaient aux communications divines. A côté de ces faux divinisés, les philosophes du Didascalée chrétien, à Alexandrie, invitaient à la véritable divinisation, en présentant l'union à Dieu et la vision contemplative comme le but suprême du parfait gnostique.

Philosophes profanes et théologiens chrétiens proposaient ainsi un idéal assez semblable. La méthode ascétique qui permettait d'atteindre cette divinisation, θέωσις, voisinait également chez les uns et les autres, par bien des côtés. Dans les deux camps, on exigeait, de quiconque aspirait à l'union déifiante et contemplative, qu'il se purifiât longuement et qu'il se rendît semblable à Dieu, par la vertu.

---

(1) Méthode bien résumée dans P. G. 36-344 or. 39 8 ou P. G. 36-317 or. 38 7 ; P. G. 37-1244 v. 205-217

Aussi, en fait-il le terme de toute la discipline ascétique, comme Clément le sommet de la perfection gnostique.

A la manière encore de l'alexandrin, il unit très étroitement l'ascétisme purificateur et la contemplation scientifique. Convaincu que les raisonnements servent peu à faire connaître Dieu, il enseigne qu'on y arrive, en semant selon la justice, en se purifiant totalement (1). Pour saisir le pur, il faut avoir l'esprit pur. « La gnose, disait Clément, est la purification de la partie maîtresse de l'âme » (2).

En même temps que la théologie patristique antérieure (3), la philosophie platonicienne apportait à Grégoire quelques secours. N'enseignait-elle pas, elle aussi, que la contemplation du Beau est la fin de l'homme? Le Phédon et le Banquet ne décrivaient-ils pas cette contemplation en des termes auxquels il était parfois assez facile de donner un sens chrétien?

L'ancien élève des écoles d'Athènes connaissait fort bien ces textes classiques. Que de fois, auprès des rhéteurs, n'avait-il pas analysé et appris même, sans doute, les plus belles pages de Platon sur la contemplation du Beau! Sa mémoire avait dû en retenir l'essentiel, et lorsqu'il composait ses discours et décrivait l'union contemplative à Dieu, les réminiscences des dialogues platoniciens se présentaient nombreuses à son esprit, et il devait les utiliser.

---

(1) Or. 40 37-39, P. G. 36, 412 et *sqq.*; P. G. 37, 1355, v. 19, 25, 27. La contemplation de Dieu est même strictement proportionnée à la purification « θεὸν ὁρώμενον κάτα τὴν ἀναλογιαν τῆς καθαρότητος. » Or. 40 45.

(2) Strom. III. 6, P. G. 8, 1149 et *sqq*.

(3) Cette doctrine, après Clément, était devenue courante. On la retrouve chez Origène. L'âme peut se redresser et devenir esprit, νοῦς (De princ. II. 8 3). Pour cela, elle doit se recueillir, sortir du corps (In Psalm. IV. V. 4); se purifier (In Ps. IV. 7). Alors elle ressemblera à Dieu et Le verra (De Princ. II. 11, 7). Saint Athanase aussi pense que l'homme peut s'élever par l'esprit, ἀναβῆναι τῷ νῷ, se tourner vers Dieu, s'il se purifie des éléments étrangers; l'âme peut contempler le Λόγος, image du Père en elle-même, comme en un miroir. Contra Gentes, P. G. 25, 68, n° 34; Contra Gentes, n°s 2, 30, 34.

A quoi bon tant de conjectures? Nous avons, en effet, la certitude même de cette influence platonicienne, puisque lui-même avoue s'inspirer des sages et qu'on ne peut guère douter, étant donné la langue qu'il emploie, qu'il veuille désigner par ce terme Platon et ses disciples.

Voici ses propres paroles :

GRÉGOIRE. — « Je suis persuadé, πείθομαι, par les paroles des sages — formule à retenir, parce qu'elle indique non plus un simple témoignage, comme ἀκούω, mais une influence profonde et décisive — que toute âme belle et amie de Dieu, quand elle s'est détachée des liens du corps et qu'elle s'est éloignée d'ici-bas, entre aussitôt dans la contemplation du Beau qui l'attend; car elle s'est purifiée de ce qui l'obscurcissait...; elle exulte de joie; elle goûte un plaisir admirable et gaîment elle s'en va vers son maître, échappée de la vie d'ici-bas comme d'une prison, après avoir secoué les entraves qui appesantissaient l'aile de sa pensée » (1).

N'avons-nous pas là le style, les métaphores et la pensée même du sage athénien, comme l'indiquent les textes suivants ?

PLATON. — « L'âme détachée du corps comme de ses liens (2), affranchie des plaisirs grossiers et du corps qui l'empêche de voir la lumière (3), s'en va vers ce qui lui ressemble, le divin.... Arrivée là, il lui est donné d'être heureuse et délivrée de tous les maux. Les sages délivrés des régions de la terre, comme de prisons, s'en vont là-haut vers la pure demeure (4), où l'homme voit le Beau pur et sans mélange... le divin même, où il le contemple et s'unit à Lui; il devient l'ami de Dieu » (5).

La même influence platonicienne n'est-elle pas évi-

---

(1) Or. 7 21 P. G. 35, 181 ou or. 8 19 P. G. 35, 812. Rarement Grégoire a davantage platonisé. Conf. Phédon 67, 82 E, Banquet 211 D; et Enn. I. 6, 7, où Plotin décrit la joie de l'âme unie à l'Un, après s'être dépouillée du corps. La vie d'ici-bas, dit Enn. VI. 9, 9, est pour l'âme la perte de ses ailes.

(2) Phèd. 67 C.

(3) Phèd. 82 E.; 83 D.; Phèdre 246 C.

(4) Phèd. 114 C.

(5) Banquet 211 D.